



TITLE:

カイク・ペレルマンの正義論

AUTHOR(S):

江口, 三角

---

CITATION:

江口, 三角. カイク・ペレルマンの正義論. 人文學報 1995, 76: 19-39

ISSUE DATE:

1995-03

URL:

<https://doi.org/10.14989/48459>

RIGHT:

## カイク・ペレルマンの正義論

江 口 三 角

はしがき

- I 具体的正義の諸定式
- II 正義の準則と衡平の役割
- III 正義と恣意
- IV 正義と正当化
- V 正義と理性

は し が き

ベルギーの論理学者・哲学者であるカイク・ペレルマン（Chaïm Perelman, 1912－1984）は、生涯に、長短合わせて数編の、正義に関する論文を書いている。その代表的なものは、第二次大戦の嵐の中で書き進められた最初の研究「正義について」（《De la Justice》, 1945）と、「この最初の研究以後、正義についての自分の考えがどのように発展したかを示す」<sup>1)</sup>ものとして書かれた「正義に関する五講」（《Cinq leçons sur la Justice》, 1966）である。

最初の論文においては、「哲学に固有の目的は、意味の錯綜した観念（notion confuse）の体系的研究である」<sup>2)</sup>と考えるペレルマンは、正義という、すぐれて多義的な観念に「実証主義的な分析方法を適用することによって」<sup>3)</sup>、正義の準則（règle de justice）と、これに対応する形式的正義の観念とを明らかにしている。しかし、この研究を通してペレルマンが到達したのは、価値判断は恣意的なものだという結論であった。この結論に満足できないペレルマンは、やがて、価値判断を個々人の恣意に委ねないための価値判断の論理学の構築へと向かう。この企てが彼にもたらしたのは、説得の技法としての古代レトリックの発見であった。ペレルマンは、これを新しいレトリック（議論の理論）として現代に復興する。「正義に関する五講」は、この新しいレトリックの立場から正義の問題を検討したものである。

以下においては、これら二つの正義に関する研究を紹介することにより、ペレルマンが正義の観念をどのように解き明かしていったか、その思索の跡を辿りたいと考える<sup>4)</sup>。

- 1) Ch. Perelman, 《Cinq leçons sur la Justice》, dans *Droit, moral et philosophie*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1976, p. 15.
- 2) Ch. Perelman, 《De la Justice》, dans *Justice et Raison*, Presses universitaires de Bruxelles, 2<sup>e</sup> éd., 1972, p. 12. なお, confuse という語は, デカルトが真理の規準とした *clair et distinct* (明晰判明な) という語とは正反対の意味を持つ語である。
- 3) Ch. Perelman, *Logique juridique, Nouvelle rhétorique*. 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1979, n° 49, p. 100.
- 4) なお, ペレルマンの正義論については, 小畑清剛・「レトリックと法・正義—Ch. ペレルマンの法哲学研究—」法学論叢112巻6号, 113巻4号, 6号という力作がある。参照されたい。

## I 具体的正義の諸定式

ペレルマンによれば, 「正義というのは, 我々の精神の世界における最も威信のある観念の一つである」<sup>1)</sup>。革命による社会の変革も, また戦争も, 常に, 正義の名において行われる。その意味で, 正義(公正)は, あらゆる人々が一致して承認する価値, 普遍的価値であるといえることができる。しかし, その場合, 革命によって生まれた新しい秩序を支持する者も, 旧秩序の擁護者も, 共に自己の立場を正当化するために正義を援用するのは何故だろうか。法廷や戦場において, 対立する両当事者や両陣営が, いずれも自己の勝利によって正義が実現すると主張するのは, 何故だろうか。それは, 対立者の一方が正義の意味を誤解しているからではなく, 双方が異なる正義の考え方を主張しているからである。言い換えれば, それは, 正義という観念が多義的で不明確な観念, いわゆる「意味の錯綜した観念」だからである。では, 正義とはそもそも何を意味するのだろうか。

ペレルマンは, 最初の論文の冒頭で, 古くから一般に行われている正義についての考え方を六つの定式にまとめ, これに詳しい分析を施している。次に掲げるのが, その定式である。

- ① 「各人に同じものを」。
- ② 「各人にそのメリット(功罪)に応じて」。
- ③ 「各人にその働きに応じて」。
- ④ 「各人にその必要に応じて」。
- ⑤ 「各人にその地位(rang)に応じて」。
- ⑥ 「各人に法律が彼に与えるものを」。

次に, これらの正義の諸定式がどのように用いられているかを, ペレルマンの解説に依って明らかにしておこう。

(ア) ①の「各人に同じものを」という定式は, どのようなものであれ人々の間に見られる差異は一切考慮に入れないで, 各人を完全に平等に取り扱わなければならないとするものであ

る。この定式は、平等主義的な正義の考え方を言い表している。しかし、この考え方は、必ずしも平等主義的人道主義と一致するものではない。もし、一致するのであれば、この定式が適用される人のクラスは、すべての人によって構成されなければならないからである。この定式は、実際には、ごく限られた範囲の人々にのみ適用されることがある。現にスパルタでは、この定式は貴族階級の人々にのみ適用されていた。つまり、この平等主義的な正義の考え方は、人道主義的理想を示すものではなく、かえって社会の上層に位置すると自認するクラスの人々の連帯の絆を強化する手段を構成する場合があるのである<sup>2)</sup>。

（イ）②から⑤までの各定式は、一定の観点（例えば、メリット、働き）から見て等しいものは等しく取り扱うことが正義に適っているとするものである。

「各人にそのメリットに応じて」という定式は、各人をそのメリットの程度に比例して取り扱うことを要求する。メリットというのは、善い行為を行った者は賞讃や褒賞に値し、悪い行為を行った者は非難や処罰に値するという行為に対する価値判断である。このように、メリットの観念は、広義ではデメリットの観念をも含んでいる。したがって、この定式は、例えば、何が正義に適った刑罰か、という問題を考える場合にも用いられる。では、どのように用いられるのか。筆者なりの分析を試みてみよう。

このメリットという観念も、それ自体、「意味の錯綜した観念」である。メリットの判断の基準となるのは、行為の結果だけなのか、行為者の主観をも考慮に入れるのか、それとも払った犠牲が基準とされるのか。この点についての解釈の違いが、違った刑法理論を生むことになった。

アンシャン・レジームの刑法を鋭く批判したベッカリーアは、犯罪の尺度は犯罪によって生じた社会の損害であるとした。行為者の意思を犯罪の尺度とするときは、一つの犯罪に一つの刑法が必要になるからだというのである。すなわち、ベッカリーアによれば、適正な刑罰とは犯罪の結果の重さに均衡する刑罰であり、立法者はこれを厳格に法定しなければならないものとされるのである。

しかし、このベッカリーアの考え方に従って制定されたフランス刑法は、陪審の手痛い反撃を受けなければならなかった。プルードンは、「飢えに泣き叫ぶ子供を抱えた哀れな悪人が、夜、店にしのび込んで僅か4リーヴルのパンを窃取した。パン屋の告訴によって、この悪人は8年の懲役に処せられる。これが法というものだ」<sup>3)</sup>と述べて当時の刑法を激しく批判しているが、陪審裁判では、このような被告人はしばしば無罪にされていた。陪審は、刑法の規定から三段論法的演繹によって導き出される宣告刑が、自己の正義規準に照らして不当に重いと判断したとき、不公正な処罰を回避する方法として擬制（fiction）を用いたのである。

王政復古期に誕生したフランス新古典派の刑法学は、刑罰が正義に適ったものとして人々に受け入れられるためには、刑罰が犯罪の結果の重さと均衡するだけでなく、行為者の責任とも

均衡することが必要であり、しかもこの責任の程度は、犯罪の具体的な情状を考慮に入れて個別的に判断しなければならないと考えた。すなわち、この学派は、「各人にそのメリットに応じて」という定式を再解釈して、「結果なければ刑罰なし」という原則のほかに、「責任なければ刑罰なし」という原則を導き出し、これらの原則に従って罪刑の均衡を実現しようとしたのである。この考え方に従って、刑法は、法定刑の幅を拡張し、種々の刑の減輕事由や酌量減輕制度などを導入して、量刑に関する裁判官の裁量権限を拡大していった。現代の刑法も、基本的にこの考え方や制度を受け継いでいる。

(ウ)「各人にその働きに応じて」という定式では、大抵の場合、計算・計測・計量の可能な要素のみが考慮に入れられる。そのため、社会生活は、様々な種類の労働とその結果とを評価する共通の尺度として、貨幣を発明した。「公正な賃金」とか「公正な価格」という観念も、この定式を適用したものである。労働に比例する賃金を定めようとする場合には、通常は、労働時間、生産量および労働の質——習得期間がその目やすになる——が考慮に入れられる。特殊な能力を必要とする労働の場合には、一般には、労働の結果である作品そのものが判断の対象とされる。また、競争試験においては、払った努力は顧慮されないで、結果のみが重視される<sup>4)</sup>。

(エ)「各人にその必要に応じて」という定式に示された正義の考え方は、ペレルマンによれば、人がその基本的要求(besoins essentiels)を満たしえない場合の苦痛を緩和しようとするものであり、慈善(charité)の観念に近いものであるとされる。現代の労働立法や社会立法、とりわけ賃金、労働時間その他の労働条件の基準に関する法律、最低生活賃金(minimum vital)、家族手当、失業保険、健康保険、老齢年金などの制度は、この正義の考え方に基づくものである<sup>5)</sup>。

(オ)「各人にその地位に応じて」という定式は、ペレルマンによれば、貴族主義的な定式である。この定式が他の正義の定式と異なるのは、普遍的でないこと、人間を様々なカテゴリーに分け、それに応じて異なる取り扱いを要求することである。例えば、古代においては、自国民と外国人、自由人と奴隸では取り扱いが違っていたし、また、アンシャン・レジームの下では、貴族、ブルジョア、聖職者、農奴が区別されていた。

我々がこの定式を貴族主義的と考える理由は、この正義の考え方が、常に、それによって利益を得る人々によって推奨され、熱心に主張されている点にある。そして、この主張は、多くの場合、武力とか、多数者の持つ力によって支えられている<sup>6)</sup>。

かつての貴族社会では、特権階級の人々には特別に重い義務が課されていた(Noblesse oblige)。現代の民主制の国々においても、国家の権力を行使する人々の階層がある。長い目で見ると、この階層の人々に特別に重い職責と、仕事に対する厳しさが求められる場合にのみ、或る社会制度は存続しうるといってよい<sup>7)</sup>。

（カ）「各人に法律が彼に与えるものを」という定式は、ローマの人々の有名な「各人に彼のものを」（*cuique suum*）という定式に法的な意味づけをしたものである。

この正義の考え方によれば、裁判官は、同じ事態に対して同じ法律を適用する場合にのみ（*in paribus causis paria jura*）、公正かつ公平だということになる。すなわち、公正（*juste*）であるとは、その国の法律を厳格に適用することである。したがって、何が公正かは、それぞれの法体系によって異なることになる。また、①から⑤までの正義の考え方が実定法を判断するために用いられるのに対して、この正義の考え方は実定法を正しく適用することで満足するのである<sup>8)</sup>。

ベルギーの社会学者デュプレール（E. Dupréel）は、この正義の考え方を、既成の秩序の維持をその根拠とするという理由で、「静的正義」（*justice statique*）と呼び、この秩序とこれを支えている法規の変更・改正をもたらす可能性のある他のすべての正義の考え方を「動的正義」と呼んで、両者を対立的に捉えている。前者は安定の要因であり、後者は変革の要因だとするのである<sup>9)</sup>。

この正義の定式が他の諸定式と異なるのは、この定式を適用する任務を負う裁判官が、自分の好む正義の考え方を自由に選択することができないことである。そして、このことは、正義についての倫理的な考え方と法的な考え方との根本的な違いをも示している。では、その違いとは何だろうか。

第一に、倫理においては、人は適用する正義の定式と、その定式に施す解釈とを自由に選択することができる。しかし、法においては、特定の正義の定式の適用が強いられており、また、その解釈はその国の最高裁判所のコントロールに服することになっている。

第二に、倫理では、従うべき準則の選択は、個々人の良心の自由な賛同の結果である。しかし、法では、確立された秩序を尊重しなければならない。法において検討すべき唯一の問題は、或る事実がどのようにして特定の法秩序に組み込まれるのか、事実をどう法的に性格づけるべきか、ということである。

第三に、現代の法制度では、法を制定する機関とこれを適用する機関とは厳格に分けられている。しかし倫理では、これら二つの作用は、同じ良心によって統一して行われている<sup>10)</sup>。

（キ）⑥の正義の定式に関しては、検討すべき二つの問題がある。

その一つは、裁判官はその職務を遂行するに当たって、どの程度、自身の正義の考え方を反映させうるか、というものである。

この問題に対する答えは、裁判官の職務をどう解するかで異なってくる。ただし、裁判官が判例に忠実に従うことで満足し、問題に新しい展望を開くことを望まない場合でも、その役割は完全に受動的であるわけではない。事実の見方は、どのようなものでも或る程度までは主観的である。まして、単に事実を認定するだけでなく、事実を再構成する場合には、なおさらそ

うである。たとえ公平無私の裁判官でも、事実の評価に当たっては、それを意識しない場合でも、法と自己の正義感情とを一致させようとするものである。一定の事実を重要視し、或いはその意味を失わせるように事実を解釈することによって、裁判官は、現実とは違ったイメージを生み出すことができ、また、そこから正義の準則の違った適用を導き出すこともできるのである<sup>11)</sup>。

いま一つの問題は、正義に反する法が存在するか、というものである。このような問題が生じるのは、人が正義の名において法を批判する場合である。しかし、この場合の正義は、或る特定の具体的な正義の考え方であり、当の正義の考え方は特定の価値体系(*échelle des valeurs*)と世界観とを前提としている。したがって、正義の名において法を批判する、ということは、唯一の正しいものと恣意的に考えている或る世界観を用いて、法の基礎となっている別の世界観を批判することにほかならない。ソフィストを利さないためにも、この正義の名において云々という表現は避けなければならない<sup>12)</sup>。

- 1) Perelman, 《Cinq leçons sur la Justice》, p. 16.
- 2) Perelman, 《De la Justice》, p. 28.
- 3) Proudhon, *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*, nouvelle éd., Bruxelles, 1868, t. III, p. 169, cité par Perelman, 《De la Justice》, p. 169.
- 4) Perelman, 《De la Justice》, pp. 16–17, pp. 31–33.
- 5) *Ibid.*, p. 17.
- 6) *Ibid.*, p. 18.
- 7) *Ibid.*, pp. 35–36.
- 8) *Ibid.*, pp. 18–19.
- 9) Cf. *ibid.*, p. 19.
- 10) *Ibid.*, p. 36.
- 11) *Ibid.*, pp. 36–37.
- 12) *Ibid.*, p. 38.

## II 正義の準則と衡平の役割

### (1) 正義の準則と形式的正義

正義についての様々な考え方の紹介に続いて、ペレルマンは、正義という観念の論理的分析が、この意味の錯綜した観念の解明に役立ちうるためには、以上の正義の諸定式に共通する点と異なる点とを明確にする必要があるとして、次のように所論を展開する。

まず、問題になるのは、上述の正義の諸定式に共通する概念的要素が存在するか、ということである。これに対する答えは、然りというものである。公正である（正義に適っている）

(être juste) というのは、平等に取り扱うことであるという点では、あらゆる人の意見が一致している。ただ、或る者は、正義を実現するためには、各人のメリットを考慮すべきであると説き、他の者は各人の必要を考慮に入れるべきであると主張して、この点で意見が分かれるのである。しかし、このような意見の対立はあるとしても、公正であるというのは、一定の観点（例えば、メリット、必要）から見て等しい存在、すなわち同じ特徴 (caractéristique) —— 正義を実現するために考慮に入れるべき唯一の特徴 —— を有する存在は、同じ様に取り扱うことであるという点では、すべての人々の意見が一致している。この特徴を基本的 (essentielle) と形容し、或る基本的特徴を共通に有する存在を一つのカテゴリーにまとめてみよう。そうすると、形式的正義（抽象的正義）は、「同じ基本的カテゴリーに属する存在は、同様に扱われなければならないという行動原理」であると定義することができる<sup>1)</sup>。これが正義の準則である。より簡潔には、正義の準則とは、基本的に等しい存在は等しく取り扱われなければならない、という準則であるということができる。基本的に等しい存在 (êtres essentiellement semblables) とは、基本的な違いのない存在、つまり、重要な、したがって、その場合に考慮に入れることが必要な差異のない存在という意味である<sup>2)</sup>。

この正義の準則の定義は、どのような場合に (quand) 二つの存在が一つの基本的カテゴリーに属するか、また、それらの存在をどのように (comment) 取り扱うべきかについては、何も述べていない。その意味で、この準則は形式的準則である。正義の準則を具体的事態に適用しようとする場合には、上のような二つの未定の要素を特定することが必要である。とりわけ、基本的と考えられるカテゴリーを、前もって決定することが必要である。しかし、正義を実現するために考慮する必要がある基本的特徴は何かということについて決定を下すためには、予め特定の価値体系を承認すること、重要なものとそうでないもの、基本的なものと副次的なものを決定することが不可欠である。我々を或る特定の具体的正義の考え方に導くのは、我々の世界観であり、何が価値があり何が価値がないかの区別の仕方である。つまり、具体的正義の定式には、形式的正義の準則と或る特定の世界観とが共に含まれているのである<sup>3)</sup>。

倫理、社会、政治の進展は、価値体系の変化をもたらすが、同時に、正義を実現する上で基本的と考えられる特徴の変更をもたらすのである。キリスト教は、自国民と外国人 (barbares)、自由人と奴隷の区別に代えて、信者と無信仰者の区別を導入した。この区別のみが、神の正義にとって決定的に重要だと考えたのである。アンシャン・レジームは、貴族、聖職者、ブルジョア、農奴というカテゴリーを認め、それぞれが異なる法制度に服するものとしていたが、フランス革命は国民を再編成し、法の前に平等な市民という単一のカテゴリーしか認めないことにした<sup>4)</sup>。

実定法が、正義の準則を適用する規準を提供する場合には、正義の準則は、その内容が明確にされて法規範 (règle de droit) となる。この法規範は、法律の目から見て等しいものが、



法律の定めた仕方で平等に取り扱われることを要求する。つまり、法規範というものは、立法者の意思によって決定された問題の取扱い方 (modalités) を含んだ正義の準則なのである<sup>5)</sup>。

## (2) 正義の準則の機能

形式的な準則としての正義の準則の重要性は何か。

正義の準則は、人が、行為に際して、規律正しい行動方針 (ligne de conduite régulière) に忠実に従うことを要求するにすぎない。この要求は、デュプレエルが静的正義と呼んだものを明確に説明している。静的正義の特徴は、定められた準則または承認された先例に適合することだからである。権限のある機関の決定が或る事案を最終的に解決した場合には、これと基本的に等しい事案は同様に扱うことが正義に適っている。このようにして、我々は、上のような決定を、先例、すなわち、暗黙の準則の適用例に変えるのである<sup>6)</sup>。

思考や行為の領域においては、正義の準則は、同じ行動様式の反復をもって正常なこととする。法においては、正義の準則は法的安定性をもたらすが、具体的には判決三段論法の形で示される。判決三段論法は、或るカテゴリーに属するものは、すべて等しく取り扱うことを裁判官に命じるからである<sup>7)</sup>。

公平に裁く裁判官 (juge impartial) が公正な (juste) だとされるのは、結果のいかんを問わず、同じ法律が適用される者を平等に取り扱っているからである。そのため、裁判官は、天秤とか感情のない機械に譬えられる。この正義の考え方によれば、裁判官は法律そのものを問題にする立場にはないものとされる。この考え方は、三権分立の理論に基づくもので、倫理においては認められない。しかし、法の形成に関して裁判官に積極的役割を認める場合には、裁判官の職務をこのように限定できないことはいうまでもない<sup>8)</sup>。

## (3) 正義の準則と黄金律

偉大な倫理・宗教の伝統は、その掟の中に黄金律 (règle d'or) を含んでいる。黄金律というのは、自己と他者とを等しく取り扱うことを求める準則である。例を挙げれば、次のようなものがある。

「汝の隣人を汝自身と同様に愛せよ」。

「他人からこうして欲しいと思うことを、他人に対してせよ」。

「他人によってなされるのを欲しないことは、他人に対してするな」。

これらの様々な黄金律の中に、我々は正義の準則の具体的適用の事例を見出すことができる。つまり、黄金律においては、正義の準則の二つの未確定の要素が明確にされているのである。既に述べたように、正義の準則は、どのような場合に或る複数の存在が基本的に等しいと考えられるべきかは示していない。黄金律は、基本的に等しいものとは、我々の隣人であり、我々

自身と等しいすべての人間であることを明確にしている。また、正義の準則は、基本的に等しいものを、どのように取り扱うべきかは示していない。黄金律は、他人が我々自身に対して、或いは我々の仲間全員に対して、実行することを我々が望んでいる行為を行為モデル (*modèle de conduite*) と考えている<sup>9)</sup>。このように見てくると、黄金律というのは、自分と他人とが人格価値において等しいものであることを前提とした上で、他人に求めるのと同じ行為を自分も他人に対してなすべきであるとする個々人の主観的な道徳的判断が、形式的正義の準則に適合することによって、普遍的な承認の得られる倫理規範に転化したものだということができる。

#### (4) 正義のアンチノミーと衡平の役割

正義の準則は、画一性を要求することにより、予測可能性と法的安定性とを人々に保証する。また、正義の準則は、或る法規範を個々の事案に適用しようとする場合には常に要の役割を果たすものであるが、そのことによって、法秩序は矛盾のない、安定した機能を営むことができる。しかし、これらのことは、我々の正義の要求を満足させるには十分でない。このようにして実現された秩序そのものが、正義に適ったものであることが必要だからである。

(ア) では、どのような場合に、我々の正義の要求が満たされないのだろうか。

ペレルマンは、最初の論文の中で、正義のアンチノミー (*antinomies de la justice*) という現象を分析するとともに、そこでの衡平の役割を明らかにしている。彼は次のようにいう。

例として、公正な賃金とは、労働者の働きと必要とを同時に考慮に入れた賃金だと考える人道的使用者の場合を考えてみよう。この使用者は、働きの点では等しい (同じ基本的カテゴリーに属する) けれども、一方は独身であり、他方は多数の扶養家族を抱えている (別のカテゴリーに属する) 二人の労働者をどう取り扱うべきかについて、困惑せざるをえない。賃金の決定に際して「働き」と「必要」のいずれを重視したとしても、「働きに応じて」、「必要に応じて」という二つの具体的正義の定式のいずれかに違反し、したがって形式的には正義に反する行動をすることになるからである。この場合、使用者はいわゆる正義のアンチノミーに直面しているのである。このようなアンチノミーは極めて頻繁に生じるので、それが生じることの方がむしろ正常な状態だと考えることもできる。このことは、完全な正義というものはこの世の中には存在しない、ということを教えている。ちなみに、正義感情と呼ばれるものは、様々な正義の考え方が我々の内部で渾然一体となった混合物であって、多くの場合、我々の正義の要求が完全な満足を得ることができないのも、その理由をこの点に見出すことができる<sup>10)</sup>。

正義のアンチノミーが生じた場合に、人々が訴えるのが衡平 (*équité*) の判断である。衡平とは、同じ基本的カテゴリーに属する複数の存在を過度に不平等な仕方では取り扱うことがないようにしようとするのである。衡平は、人が同時に二つ以上の基本的特徴——それらは個々のケースでは矛盾・対立する——を考慮に入れることによって、完全な平等つまり形式的正義

の実現が不可能となった場合に、不平等を少なくすることを目指すのである<sup>11)</sup>。上述の例で説明すれば、件の使用者は、同じ働きをする二人の労働者を、「各人にその必要に応じて」という正義の考え方を考慮に入れる場合、違った取り扱いをすることになる。衡平は、この違いを出来るだけ少なくすることを求めるのである。

では、このような場合、どの程度、それぞれの基本的特徴（働き、必要）を考慮に入れるべきだろうか。この点についての準則は存在しない。衡平に訴える場合には、完全に妥協（compromis）によって事が運ばれるのである<sup>12)</sup>。

以上を要するに、人々が、具体的ケースに、互いに矛盾する複数の正義の考え方を適用した結果、基本的に等しいものを等しく取り扱う代りに、不平等な取り扱いをしなければならない場合には、衡平は、この不平等を出来るだけ少なくする（等しい取り扱いに近づける）ことを要求するのである。ペレルマンが、衡平は「形式的正義の不可欠の補充物（complément）」であると説き、「正義の松葉杖」（正義を支えるもの）（béquille de la justice）と呼ぶのは<sup>13)</sup>、このような理由からである。

（イ） ペレルマンは、「正義に関する五講」においては、法律の適用をめぐる衡平の役割を論じている。彼は次のようにいう。

衡平（正義の松葉杖）に訴えることが許されるのは、法律は足が不自由（boiteux）だと思われる場合だけである。すなわち、正義の準則に従って法律を厳格に適用し、また、忠実に先例に従うことが、不衡平な結果に導く場合に、人々は裁判官の衡平感覚に訴えるのである。

不衡平な結果が生じることについては、三つの理由が考えられる。

第1は、立法者が考えていなかった特殊なケースに法律を適用しなければならない場合である。アリストテレスもこの種の場合に言及し、衡平は法律的正義（法律に正しく適合すること）を緩和するものであり、裁判官は立法者の立場に立って問題进行处理すべきであると説いている（L'Ethique à Nicomaque, 1137b）。

第2は、外部条件、例えば通貨の切り下げ、戦争、災害が、締結時の契約条件を著しく変えたため、契約の厳格な履行が一方の当事者に著しい不利益をもたらす場合である。

第3は、倫理感情が進展した結果、立法者または先例をつくった裁判官が過去において無視していた区別（distinction）が、現在の事実判断にとっては基本的なものになっている場合である<sup>14)</sup>。

（ウ） 立法者と裁判官の関係については、次のことを指摘することができる。

立法者自身が、規律しようとしている事態が極めて変化に富み、また著しく流動的であるために精確な仕方では規律しえないことに気づいている場合には、時として若干の一般の条項を定めることで満足し、その個々のケースへの適用は裁判官の衡平な裁量に委ねることがある。しかし、一般的にいえば、法律は裁判官にあまり大きな判断の自由を認めていない。ただ、その

場合でも、裁判官は、正義の準則を適用し、判決三段論法の結論に従うことでは満足しないで、不衡平な結果を避けるように法律を解釈する努力をする<sup>15)</sup>。そのような例として、次のようなものがある。

その一つは、判例の法創造的機能を示す例である。ナポレオン法典第1382条は、*faute*によって他人に損害を生じた者 (*l'homme qui cause à autrui un dommage*) に、その賠償の義務を課している。フランスおよびベルギーの判例は、相次ぐ解釈によって、同条の《*cause*》と《*faute*》という語の意味を拡張し、更には変えることによって、*faute* を犯した者だけでなく、損害発生の危険を生み出した者にも賠償の責任を認めることにした。この拡張解釈が、自動車の使用や工場の操業に伴う危険に対する強制保険の制度を生むことになったのである<sup>16)</sup>。

その二は、事件を裁く者が、承認し難い結果を避けるために用いた擬制 (*fiction*) の例である。

1950年代の終り頃、サリドマイドという睡眠薬を服用した妊婦から身体に障害を持った子供が生まれるという悲劇が、世界のあちこちで発生した。ベルギーでは、このような子供の将来を悲観した母親が、思い余って子供を殺害するという事件さえあった。しかし、この事件の審理に当たった陪審は、当の母親を無罪にした。有罪にした場合、ベルギー刑法の下では、母親の刑務所送りは避けられないというのが、無罪にした真の理由である。三権分立の制度の下で、法律を修正する権限を持たない陪審としては、自己の正義感情に照らして不当と思われる結論を回避するためには、このような擬制を用いることも止むをえなかったのである<sup>17)</sup>。

法律の適用に際しての衡平の役割は、判決が正義に適ったものとして人々に受け入れられるためには、判決が正義の準則に適合しているだけでは十分でないことを物語っている。時には、衡平の要求が法的安定性の要求に優位することがあるからである。その場合、不衡平な結論を避けたいという願望が、裁判官を導いて、法律を再解釈させ、また、法律の適用条件を修正させることがある。上に紹介した二つの例は、このことを明らかにしている。

1) Perelman, 《De la Justice》, pp. 25–26.

2) Perelman, 《Cinq leçons.》, p. 28.

3) Perelman, 《De la Justice》, pp. 39 et 40.

4) *Ibid.*, p. 39.

5) Perelman, 《Cinq leçons.》, p. 28.

6) *Ibid.*, pp. 28–29.

7) *Ibid.*, p. 29.

8) *Ibid.*

9) *Ibid.*, pp. 29–30.

10) Perelman, 《De la Justice》, pp. 43–44.

11) *Ibid.*, pp. 45–46.

- 12) *Ibid.*, p. 47.
- 13) *Ibid.*, p. 46.
- 14) Perelman, 《Cinq leçons.》, p. 31.
- 15) *Ibid.*
- 16) *Ibid.*, p. 32.
- 17) *Ibid.*, p. 33.

### Ⅲ 正義と恣意

正義の観念から恣意というものを完全に排除することができるか。正義という観念の論理的分析を通して、この観念の合理的側面を明らかにしようと試みたペレルマンは、最初の論文「正義について」の最終章をこの問題の検討に当てている。彼は次のように考察を推し進める。

或る行為は、正義の準則に従って、或る準則 (*règle*) を適用するものである場合にのみ、公正 (*juste*) な行為とすることができる。

或る準則は、恣意的なものでない場合、すなわち、より一般的な原則によって正当化される場合にのみ、公正な準則とすることができる。準則を正当化することとは、或る準則がより一般的な別の準則から、或いは、或る規範的体系から導き出されることを示すことである。このような正当化を推し進める場合、それは、やがて、その規範的体系における最も一般的な原則に出合ったところで停止せざるをえない。この最も一般的な原則は、その体系で何が価値があるかを決定するものである。そして、この価値は論理にも現実にも根拠を持たない。価値は、論理的にも経験的にも恣意的なものである。このようにして、「出来る限り（準則から）恣意を排除するために、準則を正当化しようという我々の努力は、或る正当化されない原則、或る恣意的な価値にぶつかって停止せざるをえない」<sup>1)</sup>のである。

「例として、個人の身長に最大の価値を認める、いささか奇妙な規範的体系を想定してみよう。この体系から導き出される準則は、その身長に比例する仕方の人々を取り扱う義務を定めたものになる。人は、この体系から、一切の恣意的準則、一切の不平等な取り扱い、一切の身びいき、一切の不正義を排除しようと努めることができる。この体系の内部では、体系の基礎となっている基本原則を問題としない限り、正義は極めて明確な意味、すなわち準則に恣意が、また行為に不適法性 (*irrégularité*) が入り込まないようにする意味を持つことになる。

このようにして、我々は正義について三つの要素を区別することになる。正義を基礎づける価値、価値を言い表わす準則、準則を実現する行為がそれである。

これらの要素のうちで、重要性の点では劣る、後の二つの要素のみが、合理性の要求 (*exigences rationnelles*) に従わせることのできる要素である。すなわち、我々は、行為については、それが適法であること（準則に適合していること）(*régulier*)、同じ基本的カテゴリーに

属する存在を平等に取り扱うことを要求することができる。また、我々は、準則が正当化されること、つまり採用された規範的体系から論理的に導き出されるものであることを要求することができる。規範的体系を基礎づける価値に関しては、我々はこれをどのような合理的規準（critère rationnel）にも従わせることができない。価値は完全に恣意的なものであり、論理的に決定されることのない（logiquement indéterminée）ものである<sup>2)</sup>。

以上のように、様々な正義の定式の検討から出発した、ペレルマンの正義の観念の論理的分析の試みが到達したのは、あらゆる正義の体系は、正当化されない一般原則、恣意的な価値によって基礎づけられている、という結論であった。前述の例で説明すれば、ベッカリーアは、犯罪の尺度は犯罪によって生じた社会の損害であるとして、いわば「結果なければ犯罪なし」という基本原則に従って客観主義の刑法体系を築いたが、この原則そのものは合理的基礎を持たないもの、或る恣意的な立場（prise de position）・願望・世界観の表現にすぎないものだということになる<sup>3)</sup>。

しかし、このような結論に満足できなかったペレルマンは、価値判断を個々人の恣意に委ねないための価値判断の論理学を構築することが必要だと考えた。そして、この試みが、現代では忘れられた存在になっていた古代レトリックの再発見につながるのである。

1) Perelman, 《De la Justice》, p. 70.

2) *Ibid.*, pp. 74–75.

3) Cf., 《Cinq leçons.》, p. 46.

## IV 正義と正当化

### (1) 新しいレトリック

ペレルマンによれば、「レトリックとは、その賛同を得ようとして提示するテーゼに対し、人々の同意を促したり、強めたりすることを目的とする弁論の技法を研究の対象とするものである」<sup>1)</sup>。すなわち、レトリックは、話し手が聴き手の同意を得るために、言論によって聴き手を説得し、説き伏せる方法、様々な理由を示して相手の主張を批判し、また、相手の批判に対し自己の主張を擁護し、正当化する方法を研究するものである。したがって、レトリックで中心の位置を占めるのは、真理ではなく、同意という観念である。これは、問題が或る決定・選択・行動の価値（例えば、この決定は衡平か、あの選択は合理的か）に関するものである場合には、価値判断が惹き起こす意見の対立が紛争に転化し、暴力によって解決されるのを避けようと思えば、合意の形成によって意見の対立を克服する以外に方法がないからである。アリストテレスは、価値とその適用について聴き手の同意を得ることを目的とする推論を弁証的推

論（問答法的推論）と呼び、これを分析的推論（論証的推論）と区別している。分析的推論とは、必然的または真である前提から出発し、妥当な推論によって、同じく必然的または真である結論に到達する推論をいう（その典型は三段論法）。

分析的推論が科学的論証に用いられるのに対し、弁証的推論は個人の内心の熟考や——この場合は自分自身が聴き手である——論争において、話し手が自己の意見・決定・選択、つまり行為を理由づけ、正当化する方法として用いられる。この点に着目して、ペレルマンは弁証的推論を argumentation（議論、理由づけ）と呼んでいる。この議論に関する理論が、いわゆる新しいレトリックである。新しいレトリックは、説得の方法を探求する術であった古代レトリックを現代に復興するとともに、これにトポス論や弁証論をも併せて、実践理性を活用するための方法論にしようとしたものである<sup>2)</sup>。

この新しい方法論は、哲学そのものにも影響を与えずにはおかない。哲学的思考は、その重点を従来の真理と論証（démonstration）というカテゴリーから、正当化（justification）と合理的決定（décision raisonnable）というカテゴリーに移すからである<sup>3)</sup>。そして、このことが正義の観念の解明に新しい展望を開くのである。

## （2）価値と正当化

ペレルマンは、「正義に関する五講」の第四講を「正義と正当化」と題し、新しいレトリックにおける正当化の意味と役割とを論じている。

ペレルマンは、まず上述の試みが到達した結論をこう述べている。価値に関する特別の論理学は存在しない。しかし、意見、選択、主張および決定を批判したり、正当化したりするために人々が用いているものと同じ推論の技法が、一般に価値判断と呼ばれている言明（énoncés）を批判し、また、正当化する場合にも用いられている。したがって、理性の実践的活用（usage pratique de la raison）ということは、それを議論の一般的理論に組み入れるのでなければ、理解されえない。我々が、価値は論理的には恣意的なものであり、したがって合理的正当化をなしえないものであるという結論に到達していたのは、実践的判断に不可欠の推論の技法としての議論（argumentation）を忘れ、また、人々の同意を獲得するための弁論の方法を無視していたためである<sup>4)</sup>。

（ア）正当化の対象は、論証のそれ——或る命題・言明の真偽が問題になる——とは全く異なり、実践の次元のものである。人々が正当化するのは、或る行動・主張・選択・決定である。或る命題や準則を正当化するといわれることがある。しかし、この場合も、人は、或る時点においてそれらの命題や準則に同意する行為、或いはそれを提案する行為そのものを正当化しているのである。これを要するに、正当化の対象は人の行為である<sup>5)</sup>。

この考え方を哲学の根本原理（premiers principes）に当てはめてみよう。すると、哲学的

省察の中心は、理論から実践へ、つまり哲学における選択と決定の正当化へ移行する。しかし、哲学的正当化は、或る特定のグループの人々の利益や感情（passions）に関係するものであってはならない。正当化が、すべての人に妥当すべきものとして提示されない場合には、それは哲学的に承認されうる正当化とはならないのである。哲学的正当化は合理的（rationnelle）なもの、少なくとも理に適った（raisonnable）ものでなければならない<sup>6)</sup>。

合理的正当化の可能性を認めることは、同時に、理性の実践的活用を認めることでもある。それは、ヒューム（Hume）が考えていたのとは違って、理性を理論的活用に限定すること、つまり理性を真実や虚偽を発見する能力に限定することではない。それは、推論する（理性的に考える）（raisonner）ということは、単に実証（verifier）し、論証することであるだけでなく、同時に、熟慮（délibérer）し、批判し、正当化すること、賛成・反対の理由を提示すること、一言にしていえば議論（argumenter）することでもある、ということを認めることである<sup>7)</sup>。

（イ）正当化は、批判（critique）に対する反論（réfutation）によって行われる。したがって、正当化する必要があるのは、批判されうる行為（acte critiquable）、つまり、批判される何らかの欠陥を有する行為である。

正当化は批判に対する反論でなく、或る選択・決定を擁護する積極的理由の提示だという印象を、我々は往々にして抱くことがある。しかし、この積極的理由の提示は、問題の選択や決定が、或る種の批判、とりわけ対立する立場からの批判を免れるものであることの指摘にほかならない。

批判は、或る行為・決定・処分の倫理性・合法性・適法性（最広義の）・有用性・妥当性について行われる。この批判が可能であるためには、或る規範や目的に対する事前の同意が必要である。批判は、これらの規範や目的の名において行われるのである。したがって、或る行為や計画が、承認された規範に適合し、承認された目的を完全に実現するものである場合には、それらの行為や計画は、批判とこれに伴う正当化のプロセスを免れる。行為が規範に適合する必要のない場合も同様である。絶対的に完全な意思と考えられている神の行為や、あらゆる法律に優位する絶対権力の行為の場合がそうである。したがって、正当化は、議論の余地のある行為、および、特定の理由に基づいて現に批判されている行為について行われるのである<sup>8)</sup>。

（ウ）あらゆる批判と正当化の共通の文脈（contexte）となるような、普遍的に妥当する原理の究明は、すべての哲学、とりわけ合理論の千年来の願望であった。しかし、事実はいえ、批判と正当化は、常に歴史的に決定された文脈の中で行われている。

どのような社会でも、或る時点において、あらゆる人によって異議なく承認され、したがって正当化する必要のない行為・行為者・信念・価値が存在する。これらのものが、人の行為を批判し正当化するための規準をつくるための先例・モデル・信念・価値を提供する。しかし、



これらの先例やモデルは、社会的階層や学問分野と相関関係にあり、また、時と場所によっても変化しうる。したがって、批判と正当化も非時間的なもの、普遍的に妥当するものとはならないのである。

そして、普遍的に妥当する規準が存在しない場合には、誰が批判し判断する権限・資格を有するのか、批判と正当化の様式は何か、ということが、本質的な問題になる。その場合に参考になるのが、法的モデルである<sup>9)</sup>。

(エ) 法の世界においては、三権分立の制度が認められ、立法機関には法律を制定する権限が、また、司法機関には裁判をし、法を述べる (*dire le droit*) 権限が与えられている。また、紛争を解決するために訴訟制度が設けられ、そのための手続法規が制定されている。法を倫理から基本的に区別するのは、これらの制度や法規の存在である。

では、なぜこのような制度が必要なのだろうか。もし、個々の人間が神の理性の反射鏡であり、善悪に関する同じ規準が各人の心と良心に刻み込まれていることが認められるならば、立法権や裁判権に関する準則は、何らの重要性も持たない。各人は、同じ法律をつくり、同じ仕方で適用するだろうからである。政府も議会も裁判所もない社会を推奨する無政府主義的見解を正当化するのは、このような楽観論である。

しかし、客観的で普遍的に承認された規準が存在しない場合、無政府状態の招く混乱を避けるためには、人間的規準 (*critères personnels*) で満足し、それぞれの機関に立法、行政、司法の権限を認めることが必要である。この権限は、これを行使する者に国民が寄せる信頼によって正当化されなければならない。

立法者や裁判官は、その権限を共同体の願望 (*aspirations*) に従って行使しなければならない。確かに、この願望は多様で不明確であり、時には矛盾すらしている。立法者 (話し手) の役割は、それらの願望を総合する規準をつくり出し、大部分の国民 (聴き手) が、公正だと考えることによって、自発的に服従するような法秩序を形成することである<sup>10)</sup>。

以上の分析は、政治的正義の観念の相対化に導くものである。政治的に公正な法律・規則とは、政治的共同体の信念・願望・価値を反映し、その意味で恣意的でないものである。この場合、政治的に公正かどうかの判断の規準とされるのは、当の政治的共同体の信念や願望である<sup>11)</sup>。

では、この民主的イデオロギーに合致する考え方は、哲学的観点からも満足のゆくものだろうか。

もし、政治的に公正なことと哲学的に公正なことを一致させるべきだとすれば、人々はたちまち、ルソーのように、一般意思の神格化に、そして、その結果としての絶対主義に到達するだろう。「民の声は神の声」 (*vox populi vox Dei*) という格言の採用は、一般意思を、何ものも反対しえない、どのような批判も加えることのできない絶対的規範に変えてしまうだろう。

う。同時に、人々は、或る政治的共同体の信念・願望・価値に従うだけで、それらの信念や願望を批判するための合理的規準の探求を断念することになるだろう<sup>12)</sup>。

このようにして、我々は再び、正義と理性の関係は何か、という問題に立ち返らなければならない。

1) Ch. Perelman, *Logique juridique, Nouvelle rhétorique*, 2<sup>e</sup> éd., 1979, p. 105. ペレルマン（江口三角訳）『法律家の論理』（1986年）185-186頁。

2) *Ibid.*, p. 101 et s. 同訳書180頁以下。

3) Perelman, 《Cinq leçons.》, p. 50.

4) *Ibid.*, p. 49.

5) *Ibid.*

6) *Ibid.*, p. 50. なお, *raisonnable*（理に適った、広義で合理的）という語は、問題について、唯一つの解決でなく、複数の解決が可能な場合において、許容される解決の幅、すなわち *tolérance* の限界を示す語として用いられる。或る時点に、或る社会において承認されえないものが *déraisonnable* なのである（Ch. Perelman, 《Le raisonnable et le déraisonnable en droit》, dans *Le raisonnable et le déraisonnable en droit — Au delà du positivisme juridique —*, Paris, 1984, p. 15.）。なお、小畑清剛・前掲論文(2)、法学論叢113巻43号80頁参照。

7) Perelman, 《Cinq leçons.》, p. 50.

8) *Ibid.*, pp. 50-51.

9) *Ibid.*, pp. 52-53.

10) *Ibid.*, pp. 53-54.

11) *Ibid.*, p. 55.

12) *Ibid.*

## V 正義と理性

(1) ペレルマンは、「正義に関する五講」の最後の講義を「正義と理性」の問題に当て、或る特定の社会の願望に従って、その任務を遂行すべき法律家をモデルにしつつ、哲学者の使命は何か、という問題について思索を重ねている。彼は次のようにいう。

「もし、哲学者の使命というものがあるとすれば、それは、理性の代弁者となること、人類全体に妥当すると考えられる普遍的価値の擁護者となることである」<sup>1)</sup>。フッサール (Husserl) がいうように、「我々は、哲学的営為においては人類の公僕である」<sup>2)</sup>。

しかし、問題は次の点にある。例えば、真理、正義、美は、あらゆる人が一致して承認する価値、すなわち普遍的価値である。しかし、人々が一致してこれらの価値を尊重し賛美するからといって、何が真であり、何が正義にあっており、また、何が美しいか、という問題については、必ずしも人々の意見が一致するとは限らない。

同様に、「善をなし悪を避けよ」、「最大多数の者の最大の利益となるよう行動せよ」といった一般的規範——絶対的なもの、普遍的に妥当するものと考えられている規範——については人々の間に合意が成立する。しかし、これらの規範を具体的事態に適用するため、規範の内容を明確にする必要が生じた場合には、常に無数の議論が発生する。残念ながら、このような問題に関しては、我々の行動を導くと考えられている実践理性は、各人を同じ決定には導かないのである。

この事実を直視して、普遍的といわれる価値や規範に対する一般的合意は、中味のない形式や、自由に解釈できるため誰も異議を唱えない規範についての合意だという結論を導き出す必要があるだろうか。これは、理性の実践的活用を否定する実証主義者の結論である<sup>3)</sup>。

この行為における理性の役割の問題を考えるに当たっては、モデルとして、或る種の合理性を追求している法律家の役割を検討するのが有益である。

まず、公平で公正な裁判官の理想像はどのようなものだろうか。裁判官が下す判決が当事者や一般の人々の同意を得るためには、判決は、その内容が法律に適合しているだけでなく、同時に衡平なものでなければならない。この場合、裁判官の衡平感覚は、当事者や一般の人々のものと同じ価値・規範・原理によって導かれることが望まれる。望まれる公平さは、単に偏見がないというだけでなく、共通の価値・規範への積極的関与（engagement actif）を必要とする。

同様に、公正な立法者とは、問題の立法の過程で対立している利益のいずれにも偏しない準則、共同体全体の願望に対応する価値と目的の実現を目指す準則を探究するものでなければならない<sup>4)</sup>。

では、裁判官と立法者をモデルにする場合、哲学者の役割は、どう考えるべきだろうか。哲学者の任務が法律家のそれと異なるのは、人類全体のために、公正な法律を提案し、また公平な判断を下さなければならない点にある。したがって、哲学者は、すべての理性的存在の同意を獲得するような規準と原理を探究し、価値と規範を提示しなければならない。もし、哲学者の知る限り、どのような理性的存在によっても異論を唱えられることのない規準・原理・価値・規範を見出しえた場合には、哲学者はそれを普遍的立法の出発点にすることができる<sup>5)</sup>。

(2) 以上のような、私の倫理的・哲学的に公正な準則の探究が到達した結論は、カントの定言的命令を想起させる。純粹実践理性の基本法則である定言的命令は、「汝の意思の格率が同時に普遍的立法の原理として常に妥当しうよう行動せよ」<sup>6)</sup>というものである。この定言的命令を裁判の用語で表現すると、次のように定式化することができる。「汝は、その判決理由（ratio decidendi）がすべての人間に妥当する原理とならなければならない裁判官であるかのように、行動しなければならない」。

私の定式は、一見したところでは、定言的命令と殆ど変わらないように思われる。しかし、カ

ントが主観と客観との間に認めた明確な区別のゆえに、その現実的意味は著しく異なっている。カントは格率と法律とを対立させ、格率は主観的であるのに対し、法律は客観的であるとする。しかし、個別的なものと普遍的なものとを対立させる、この二分法は、私には、一方では事実  
に反するとともに、他方では絵空事のように思われる。

まず、どのようなものであれ、我々が行動原理（*principes d'action*）を定めると、その原理は、我々の行為の恣意性を或る程度までは排除する。我々の行動は、規制されて、もはや完全には主体の恣意により左右されなくなる。しかも、当の原理は、人々に受け入れられて共同体の行動原理になる可能性すら有している。

この二分法に対するいま一つの疑問は、我々の一人ひとりが、或る原理が客観的に妥当するものであること、すなわち、あらゆる理性的存在の意思に妥当する原理であることについて、最終的な判定者となりうるだろうか、ということである。

準則と意思との関係について経験は、人は純粹に主観的な準則に出会うことが極めて稀であると同時に、客観的で普遍的に妥当する準則に出会ったと確信をもっていうことが決してできないことも教えている。我々が実際に確認したのは、我々の道德原理の漸進的な普遍化である。このことは、全人類のために、合理的な行動原理を漸進的につくり上げることが可能なことを示している。哲学の特殊な役割は、人類に対し、客観的な、すなわちあらゆる理性的存在の意思に妥当する行動原理を提案することである。この客観性は、この場合、外部的客体と合致することでもなければ、何らかの機関の命令に服従することでもない。この客観性は、普遍性という理想の実現を目指すことであり、また、あらゆる理性的存在の賛同を求めて提案しうるような規範や価値の定式化を試みることである<sup>7)</sup>。

(3) 哲学者の活動は、世界観と相關的に自己の立場を決定すること（*prise de position*）にある。そのためには選択が必要である。選択の持つ危険は、不公平さであり、反対の意見の無視であり、他人の意見に耳を閉ざすことである。哲学者の任務の難しさは、公正な裁判官のように、公平でありつつ決定しなければならない点にある。したがって、哲学者の合理性は、あらゆる裁判所が守るべき「反対当事者の言い分も等しく聴くべし」（*audiatur altera pars*）という原則に従う点にある。哲学においては反対の意見に耳を傾けることが必要である。必然性と明証性によってその見解を基礎づけうるとは考えない哲学者にとっては、これは基本的なことである。というのは、これこそが、哲学者が普遍性を志向する資格のあることを証明する唯一の方法だからである<sup>8)</sup>。

(4) 哲学的言論の特徴は、理性への呼びかけである。哲学の歴史においては、古くはプラトンやアリストテレス以降、とりわけデカルト以降、理性とは、通常人に具わった、明証的なものを認める能力であるとされてきた。個人のものであると同時にすべての人が共通に有するこの能力は、直観の助けを借りて、普遍的に妥当する真理を把握するものでなければならない。そ

のためには、理性は、その人の人格・環境・教育・過去に関係なく、すべての人において同じでなければならないとされたのである。ロマン派の人々が反対したのは、この超個人的、非歴史的な理性である<sup>9)</sup>。

「ロマン派の批判の中に妥当なものがあることは認めながらも、私はやはり、あらゆる哲学は理性への呼びかけである、という命題を維持したいと考える。しかし、私の理性の考え方は古典的な考え方とは異なっている。私は、理性において、人間の他の諸能力に対立する能力を認めない。私は理性をもって特別の聴き手、普遍的聴衆と考えるのである。理性への呼びかけは、コモン・センスが理性と知識とを具えた人 (*hommes raisonnables et informés*) と呼ぶような人達から成るこの普遍的な聴衆のメンバーを言論によって説得する試みにほかならない」<sup>10)</sup>。この説得が成功するためには、哲学者は合理的議論を用いなければならない。哲学者の主張と推論とは、人類共同体の全体に妥当するものでなければならない。

このような議論を展開するためには、哲学者は、彼が説得したいと思う聴き手のイメージを形成しなければならない。しかし、そのイメージは現実と一致しない可能性がある。それゆえにこそ、哲学者の主張は、普遍的聴衆のメンバーの現実の同意を獲得しなければならないのである。このメンバーは、哲学者が彼らに想定していた信念や願望に異議を唱えることができるし、結論の理由づけに反対することもできる。このような対話の可能性、批判を受け入れる心の準備がなければ、哲学者は、特定のグループの信念・利益・願望を超越していると主張することはできない。合理的議論を特徴づけるのは、この普遍化の意味だからである<sup>11)</sup>。

(5) 議論(理由づけ)は、論証とは違って、正しい(*correct*)か正しくないかではなく、強いか弱い、適切(*relevant*)か不適切かである。議論の強弱は、正義の準則に従って判断される。議論の適切・不適切は、様々な学問とその方法論が認める規準や準則に従って判断される。

しかし、哲学的議論の価値を判断しうるような、あらゆる哲学に共通する方法論は、残念ながら存在しない。哲学者達は、議論の出発点とするテーゼや推論の技法を、通常、過去の哲学や他の学問分野から借りている。哲学者が、哲学的議論を統一的に判断するための、満足のゆく規準を手に入れるのは、哲学者が彼自身の哲学を完成するときである。しかし、哲学には完成ということはない。ただ、彼の哲学は、完成に近づくにつれて、より確実で、一層練り上げられた規準を提供することになるのである<sup>12)</sup>。

ベレルマンは、「正義に関する五講」の最後に、彼の正義論の結論を要約して述べている。それを次に掲げて、本稿の結びとしよう。

或る行為は、それが正義の準則に適合していない場合には、衡平の考慮によってこの準則に対する逸脱が正当化されない限り、正義に反している。

或る準則は、それが恣意的なものである場合、慣習と先例に対する理由のない逸脱である場合、恣意的な区別を認めている場合には、正義に反している。

或る区別は、それが合理的に正当化されない場合には、恣意的である。正当化の過程において用いられる規準と価値は、それが偏った立場の決定を示している場合、普遍的聴衆によって承認されえない、特定の利益の擁護に役立つものである場合には、不合理なものである。

絶対的規準や、反証の余地のないほど明証的なものが存在しない場合に、行為の準則を正当化するために用いられる規準や価値は、批判を免れることができない。人間関係に今以上の正義を求める人々は、現在の関係が不公平だとするあらゆる非難を考慮に入れる準備ができていなければならない。

非人格的規準が存在しない場合、その哲学的主張そのものが、哲学者の信念と願望を最終的に正当化するものとなり、合理性と正義に関する最終的規準となる。しかし、哲学には、既判力というものは存在しない<sup>13)</sup>。

1) Perelman, 《Cinq leçons.》, p. 57.

2) E. Husserl, 《La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale》, *Les Études philosophiques*, Paris, 1949, p. 142, cité par Perelman, *ibid.*, p. 57.

3) Perelman, *ibid.*, pp. 57–58.

4) *Ibid.*, pp. 58–59.

5) *Ibid.*, p. 59.

6) E. Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. J. Gibelin, Paris, 1944, p. 27, cité par Perelman, *ibid.*, p. 60.

7) Perelman, *ibid.*, pp. 60–61.

8) *Ibid.*, p. 62.

9) *Ibid.*, p. 63.

10) *Ibid.*

11) *Ibid.*, p. 64.

12) *Ibid.*, pp. 64–65.

13) *Ibid.*, p. 66.